

五種正行論

——特に『選擇集』第二章を中心として——

藤 堂 恭 俊

- 一 雜行の捨・拋と異類の助業への止揚
- 二 正助二業の勝劣、專傍と廢立、助正の二義
- 三 助業論と五種正行階梯論

一 雜行の捨・拋と異類の助業への止揚

法然は『選擇集』第二章のなかで五種正行についてとりくんでいる。しかもその論述は正雜二行對比の形式のもとにこころみている。法然はこの章において善導の正雜二行、助正二業の説を引用し、これを中心として「善導和尚立正雜二行。捨雜行歸正行」（第二章の標章）ということ論じている。この善導の正雜二行、助正二業の説は、『觀經疏』卷第四散善義において深心を解釋するなかの就行立信の内容として論じたものである。先づ正行に對比される雜行について考えてみようと思う。善導は就行立信を論ずるなかで、法然が第二章の標章として示した「捨雜行」というような、あるいは同じく第二章私釋段で正雜二行の得失をめぐる五番の相對において示した

「西方行者。須_レ捨_二雜行_一。修_正正行_也」^一というように、さらに第十六章私釋段のなかで示した畧選擇の文にみられる「抛_三諸雜行_二」^二というように、選擇の意志表示を行つていないのである。善導はわずかに「若行_二後雜行_一。卽心常間斷。雖_三迴向得_レ生。衆名_三疎雜之行_二也」^三というように、雜行の失を指摘するにとどまつてゐるのである。偏依善導一師を標榜する法然にして、なぜあえて善導が指摘しなかつたところの捨、抛ということを言い切つたのであろうか。またなにを根據とすることによつて、そのような斷言をなし得たのであろうか。

この問いかけにたいして法然は『逆修說法』のなかで、「彌時機下。當世行者。雜行往生云事。思可_レ絕事也」^四（第六七日の説法）というように、時と機の觀點にたつて雜行の捨てらるべきことを指摘してゐる。このことは雜行往生といつてゐることから知られるように、雜行は往生行でないから「思可_レ絕」と示したのではない。法然は善導と同じように「往生行雖_レ多。大分爲_レ二。一者正行。二者雜行」^五（『選擇集』第二章私釋段）といつてゐるように、雜行もまた正行とならんで、まぎれもなく往生行であることには相違ないという建前にたつてゐるのである。それにもかかわらず時機不相應という觀點にたつて、「思可_レ絕」と斷言してゐるのである。はたしてこのように、時と機という觀點から捨、ということゝを斷定しうるのであろうか。なぜならば、正法時、像法時というような末法時に比してよりよい時期において、あるいは下品下生といった最下の機根に比して、よりよい素質能力をもつ上中品にたいして、雜行に往生行としての効果を認めなければならぬからである。従つて時と機を觀點とする斷定は相對的であり、眞の斷定でなく、ただ限られた時機のなかだけの斷言におわつてしまふであらう。しかれば捨、抛をなりたいたしめる根源的な理由とはいつたいなんであらうか。なにに基準をおいて捨、抛を決斷するのであろうか。

願生者にとつて信仰の對象（所歸）とその目的（所求）は、阿彌陀佛とその淨土に往生することであるが、いうところの阿彌陀佛は、聖人をもふくめてあらゆる凡夫を漏れなく救ひとらうとする意志、すなわち本願の聖意をもつて

衆生に對向している人格身であり、その淨土はそうした本願の聖意を實現する救いの場として、阿彌陀佛の意志をはなれて在り得ない世界である。従つてそのような淨土に往生を願うのであるから、その往生行（去行）は、迎いとらうとする阿彌陀佛の意志に基準を置いて取捨選擇がなされるべきであり、あまつさえ阿彌陀佛の意志によつて往生行が既に用意され、仕度されていることを知るならば、願生者はこれを等閑視することはできないわけである。法然は『三心義』のなかで、「正行といふは阿彌陀佛におきてした（親）しき行なり。雜行といふは阿彌陀佛におきてうと（疎）き行なり」といつている。この法然による往生行にたいする親・疎の分判は、かならずや阿彌陀佛の本願の聖意に基準を置いてなされたことであらうと思われる。従つて法然が雜行にたいして捨、抛を決斷したのは、雜行がかかる本願の聖意にたいして疎であればこそであり、まさにここにその根源的な理由があると言いうるのであらう。先に指摘したように、正雜二行を分判した善導の遺文の上、明確な取捨選擇の意志表示を見出し得ないのであるが、偏依善導一師を標榜する法然があえて雜行の選捨を決斷したことは、はたして法然の獨斷であると言いうるのであらうか。あるいはたとい善導の遺文のなかに捨、抛というような意志表示を見出せないとしても、法然をしてそのような決斷をあえて行わしめるような内容が、既に善導によつて用意されていたのであらうか。この問いかけにたいして善導は、いかなる解答をよせてくれるであらうか。

善導は『散善義』のなかで、雜行を「若行_レ後雜行_一。既心常間斷。雖_レ可_レ廻向得_レ生。衆名_二疎雜之行_一也」と規定している。この遺文をとおして、正雜二行分判の創唱者である善導が、雜行の雜をいかなる意味において使用したかといふことの大體を知ることができる。この遺文のなか「心常間斷」というのは、願生者がその信仰の對象である阿彌陀佛にかかわる問題であり、「可_レ廻向得_レ生」というのは、願生者の信仰の目的である往生にかかわる問題である。いうならばこれは、阿彌陀佛とその淨土への往生にたいして、この雜行がいかにかわつてゐるかを示

したものである。このような内容をもつ遺文を中心として雑行の雑たる所以を考えてみようと思う。先に指摘したように、願生者は阿彌陀佛とその淨土、および往生行の三者に一貫する本願の聖意にたいして、ねんごろな配慮をなすべきであるにも拘らず、雑行を行ずるということはその配慮を行っていないなよりの證據である。このように本願の聖意にもとづかない行を往生行として行ずることは、本願の聖意によつて所求、所歸、去行の三者を一貫することができないことを意味する。所求、所歸、去行の三者が阿彌陀佛の聖意によつて一貫し得てこそ、その信仰は純粹であるが、本願の聖意にもとづかない去行を行ずるということは、所求、所歸、去行三者の一貫性を破ることであり、信仰の純粹性をみだすことであるから不純(A)といわなければならない。また本願の聖意にもとづかない去行を行ずるということは、いうならば、本願の聖意によつて一貫せしめられている所求、所歸のなかに、異質な去行をまじえる(B)ことでもある。一は願生者における信仰の純粹性にかかわる問題であり、一は信仰の對象である阿彌陀佛の意志にかかわる問題である。さらに去行自身の上からいうならば、本願の聖意にもとづかない雑行には種々の行を豫想することができる。従つて本願の聖意にもとづく一筋の行でない雑行には、多種多様の行(C)があるといわなければならない。このA・B・C三者のなか、Aは「心常間斷」という句にかかわりがあり、Bは「可廻向得生」という句にかかわりをもつものである。すなわち、先づAについていうならば、所求、所歸、去行の三者を本願の聖意でつらぬくことができないということは、雑行を去行として行ずるからである。このことは往生行までも用意、仕度してすべてのものを救済しようとする阿彌陀佛という人格身の意志にそわないこと、いなそおうとしないことであるから、阿彌陀佛と願生者とを直接的に結びつけ、佛凡の人格的なふれあいをなりたたしめる去行を行じないということである。従つて雑行を行ずるということは、佛凡の人格的な對應の道を閉じ、佛凡の間を斷絶せしめることになる。「心常間斷」とはこの邊の消息を物語ものである。次にBについていうならば、

雜行が本願の聖意にもとづかない行、本願の聖意にもとづく行にたいして異質の行であるということは、往生行として直接なものでないこと、本來的なものでないことを意味している。なぜならば「可_レ廻向得_レ生」といわれているように、方向がえという屈折を得なければ、往生行としての効果をもたすことができないからである。さらに善導はこのように往生行として種々の難點をもつ雜行を、疎雜之行とも名づけている。この「疎雜之行」の疎の字には、もともと親しくない、おろそか、うとんずる、遠ざけるという意味がもたれている。これによると雜行は、本願の聖意にたいして親しくないばかりでなく、むしろそれをおろそかにし、遠ざけるというような違背の傾向をも持つ行であることが知られるであろう。法然が『選擇集』第二章において善導の散善義の文を引用し、これにたいして私釋をこころみたとくに、善導の『往生禮讚』の文を引用している。その『往生禮讚』の文によると、雜行の失を十三の多きにわたつて指摘している。このなか特に「與_レ佛本願不_レ相應_二故。與_レ教相違故。不_レ順_二佛語_一」と指摘される三點は、雜行が阿彌陀佛の本願の聖意のみならず、釋迦、六方諸佛の意志にたいして違背するものであることを雄辨に物語っている。

このように雜行に關する善導の遺文を理解するとき、法然が雜行を捨、抛した所以がおのずから知ることができであろう。すなわち、佛凡の人格的對應をなりたしめないような行を、また廻向というような方向がえをこころみなければ往生行とならない行を、善導はすでに雜行と名づけ、疎雜之行と命名し、その難點を指摘しているのである。善導はこのような雜行について捨、抛するという意志表示をしていないが、そのような決斷をなすべきことを他人にゆだねているとも考えられるのである。このように考えるならば、法然が雜行にたいしてこころみた捨、抛という決斷は、決して獨斷ではなく、そのように決斷をなさしめたのは、むしろ善導の遺文の行間にあふれる善導の意志であるといつても過言ではあるまい。法然が『選擇集』の第二章を標章して「善導和尚立_二正雜二行_一。捨_二

雜行「歸正行」之文」といつたのは、なによりもこのことを證するものである。⁽¹⁾

このように捨、抛さるべき雜行を往生行として、正行と併説したことはどういう意味をもっているのであろうか。この問題について特に法然の意圖するところを探ぐつてみようと思う。法然によるならば雜行とは具體的に菩提心、三學、六波羅蜜等を指している。總じていうならばそれらは聖道門の行であるから、阿彌陀佛の本願の聖意にもとづく淨土門の行とはおのずから異質のものといわざるを得ない。従つて淨土門の立場にたつき、聖道門の行を内容とする雜行を捨、抛するのは至極當然のことであり、それは『選擇集』第一章においてところみられた「捨聖道正歸淨土」(第一章の標章)と同意趣にもとづくものであるということができる。それにも拘らず、異質視される雜行を正行とならべて往生行と規定することは、雜行と名づけられる聖道門の行を、淨土門における往生行と對立する聖道門の行としておわらさないためである。このことは淨土門の立場から、聖道門の行にたいして往生行としての任務、役割を與えることであり、聖道門の行を往生行の一種として淨土門の實踐體系のなかに組み入れることを意味する。このように聖道門の行をして、淨土門の實踐體系のなかにその所を得しめるといつても、もとも聖道門の行であるから、それをして往生行としての効用を發揮せしめるべく廻向という方向がえが强要されるわけである。かくして『選擇集』第一章において一端、捨聖歸淨として捨てられた聖道門を、いな聖道門をして聖道門たらしめる具體的實踐である菩提心、三學、六波羅蜜等を、第二章において拾ひあげて、さとりのための行とは別途な往生行として生かされた行が、正行にたいする雜行である。法然は畧選擇において「夫速欲離三生死」⁽²⁾は、實はこの邊の消息を豫想してのことである。いいかえれば、法然は第一章においてさどりの教行證としての聖道門を、淨土門に對立するものとして認めることによつてこれを捨てたのであるが、第二章においてさとりをひら

くための行を往生行としてとりあげることによつて、淨土門の實踐體系のなかに組みこんだのである。かく聖道門の行を淨土門における往生行の一種としてとりあげたからには、聖道門の行にたいして目的（所求）の變更と方向がえ（廻向）とを強要しなければならなかつたのである。

さらに畧選擇にはこの文に續いて「正雜二行中。且抛諸雜行。選應歸正行」といつている。ここにもまた「且」の字を「抛」にたいしておいてゐるが、その「且」はいかなることを雜行の上に豫想してのことであらうか。このことは本願の聖意にもとづく行でないものとして捨、抛したところの雜行を拾いあげて、正定業の能助としての任務、役割を與えることである。いいかえれば、雜行を異類の助業に止揚し、正定業にたいしてよりかかわりの深い行として生かすことである。このことについて法然は、『選擇集』第四章私釋段のなかで、助正の義をあきらかにして「爲助成念佛。說此諸行。此亦有二意。一以同類善根助成念佛。二以異類善根助成念佛」といつている。このなか異類の善根とは具體的にいかなる善根を指しているのであらうか。法然は異類の善根を規定して『無量壽經』所說の上輩にかぎつていうならば「捨家棄欲。而作沙門。發菩提心等者。是助行也。亦是能助也」と指摘している。このように雜行を異類の助業として、同類の助業とならべて正定業の能助とせしめるのは、捨、抛が行われる領域においてでないことはたしかである。しかば雜行が異類の助業として正定業の能助となりうるのは、いかなる領域においてであらうか。

法然は禪勝房の問いにたいして答えた「或時遠江國蓮花寺住僧禪勝房參上人。奉問種々之事。上人一々答之。第三の問答において、「我身乘佛本願之後。決定往生信起之上。結緣他善事。全不可爲雜行。可成往生助業也。善導釋中。已隨喜他善根。以自他善根。廻向淨土。云云以此釋可知也」といつている。このように阿彌陀佛の本願の聖意にもとづく正定業を行ずることによつて、願生者に決定往生の信が確立して以後において、

雜行は始めて異類の助業として正定業の能助たりうるのである。ここにおいて注意しなければならないことは、異類の助業が同類の助業とならんで正定業を助成するということである。同類の助業はのちに論ずることく「非本願選擇之行」でありながら、なおかつ正定業とならんで「阿彌陀佛におきてしたしき行」とされるものである。このような同類の助業と肩をならべられて、異類の助業が説かれるということに首肯しがたい點がないであろうか。

同類の助業は始めから助業として正定業を助成する行業であり、それを行ずるものをして正定業へ方向づける行業であるのに反し、異類の助業は始めから異類の助業でなく、むしろ雜行として、捨、抛さるべき行であつたが、願生者に決定往生の信が確立することによつて、正定業を助成する行業にまでたかめられた行業である。従つて前者は最初から往生の行業として正定業の上に止揚さるべきものであり、しかも正定業とのかかわりが直接的であるから、ことあたらしく廻向を必要としない行業であるのにたいして、後者は雜行と規定されたその領域において廻向を待たなければ往生行としての効用を發揮し得ない行である。このような讀誦等の助業と雜行との相違は、雜行が異類の助業にたかめられることによつてなくなるのであろうか。禪勝房の問にたいする法然の解答によるかぎり、兩者の相違はながく繼續してなくなるのである。なぜなれば、法然の解答には、善導の廻向發願心釋に説く廻向ということを銘記しているからである。かく廻向を必要とする異類の助業とそれを必要としない同類の助業は同格視することができない。

このように廻向を必要とするといつても、異類の助業は既に正定業によつて決定往生の信を確立した人によつて行じられるのたいして、雜行はそのような決定往生の信を確立していない人によつて行ぜられるのであるから、そこにおのずから兩者の間に相違がなければならぬであらう。善導は廻向發願心を釋して、「以_レ此自他所修善根_一悉皆眞實深信心中廻向。願_レ生_三彼國_二といつてゐる。これによると廻向が行われる心的場は眞實深信であることが

知られる。このことから考えるならば、雜行を行ずる人はそれを往生行としての効果をもたらすために、先づみずからの内に眞實深心を確立しなければ、所詮廻向のしようすらないのにたいして、異類の助業を行ずる人は、廻向がなされる心的場である眞實深心が既にみずからの内に確立しているのであるから、異類の行業をその眞實深心のなかに廻向すればよいのである。ここにおいて留意すべきことは、たとい雜行が正行とならんで往生行と規定されても、廻向を必要とするかぎり、それをしなければ往生行として効用をもちたすことができないわけである。雜行が往生行として効用を發揮するにはどうしても、廻向が行われる心的場としての眞實深心が、雜行を行ずる人の心のなかに確立しなければならない。しかるに雜行を行ずることよつては、みずからの心のなかに眞實深心を確立し得ないのである。なぜなれば、先に指摘したように雜行を行ずることは、彌陀、釋迦、六方諸佛の意志に違背するのであるから、雜行によつて信法という深心の側面を確立することができないのである。さらに『選擇集』第二章に引用された『往生禮讚』の文のなかに、雜行を行ずる人の失の一として「無有慚愧懺悔之心故」といつてゐるが、これは深心がもつ他の側面である信機をなりたしめるような素地を、雜行によつて形成し得ないことを指摘したものである。このように雜行を行ずることによつて眞實深心の内容をなす信機、信法を確立し得ないということは、雜行が正行とならんで往生行であると規定されても、實際的には雜行に往生行として効用を期待することができないことを意味する。かかる雜行にたいして往生行としての効用を發揮せしめるのは、眞實深心をみずからの心のなかに確立した人においてである。そこにおいては雜行はもはや雜行でなくなり、異類の助業と改名され、正定業にたいして能助というはたらきをとおして、ふかいつながりをもつにいたるわけである。

1 『大胡太郎實秀へつかはす御返事』のなかに、「善導和尚をふかく信じて、淨土宗にいらん人は、一向に正行を修すべしと申す事にてこそ候へ。そのうへは善導のをしへをそむきて、餘行をくはへんと思はん人は、をの／＼ならひたる様ともこそ候

らめ。それをよしあしとはいかず、申候へき。善導の御心にてすゝめ給へる行どもをきならずすゝめ給はぬ行をすこしにてもくはふへき様なしと申事にてこそ候へ。すゝめ給へる正行ばかりだにもなを物うき身にて、いまだすゝめ給はぬ難行を加へんことはま事しからぬかたも候そかし」(『黒谷上人語燈錄』卷第十三所收)といつてゐる。これは法然が善導の遺文をとをして難行の捨、抛すべきことを信者に教示した一例である。『選擇集』第二章の標章と言ひ、この消息の文といひ、その文底に法然が善導をもつて彌陀の化身と仰ぎ、その遺文を彌陀の直説としてうけとつた態度を感じとることが出来る。

なお鎌倉の二位の禪尼へ進ぜられた書である『淨土宗略抄』(『黒谷上人語燈錄』卷第十二所收)にも、『大胡太郎秀實へつかはす御返事』と同意趣の内容をみることが出来る。

- 2 この問題について香月乗光教授は「法然教學における行の體系」(日本佛教學會年報第三十號所收、昭和四十年三月刊)のなかでふれてゐる。

- 3 特に「且」の字についての理解は同右掲載の香月教授の論文参照。

- 4 醍醐本『法然上人傳記』のなかに收められてゐる。これの外に異本として『西方指南抄』下末所收本に『或人念佛不審聖人奉問次答』があり、『黒谷上人語燈錄』卷第十四所收本に『十二問答』がある。『醍醐本』と『西方指南抄』に収められるものはすべて十一問答である。

問者について『十二問答』の卷末に「この問答の問いをば、進行集には、禪勝房の問といへり。ある文には、隆寛律師の問といへり。たづぬべし」とあり、また長祿四年(一四六〇)書寫になる『往生要義』(西本願寺所藏)に合綴されている書寫本には「進行集十二問答隆寛律師問上人答」とあり、『西方指南抄』本は問者について特定の人物の名を記していない。

二 正助二業の勝劣、專傍と廃立、助正の二義

法然は正助の二業について『無量壽經釋』のなかで助業をもつて劣となし、正定業をもつて勝となし、また『選擇集』の畧選擇において助業を傍とし、正定業を專とし、判然と二業に區別をたててゐるのである。しかるに善導はただ正定業をもつて「順_二彼佛願_一故」となし、禮誦等の四種の正行をもつて「名爲_二助業_一」と言ひ、そこに勝劣、

專傍の區別を明示してないのである。ここにおいて法然はいかなる觀點にたつことによつて勝劣、專傍ということとを言い切つたのであろうか。またそれはなにを根據とすることによつて斷言し得たのであろうか。そういつた問いかけにたいして考えてみたいと思う。既に前節において指摘したように法然は、『三心義』において正行を「阿彌陀佛におきてしたしき行」というように、言いかえを行つてゐる。この點からすれば五種正行の一行はすべて「阿彌陀佛におきてしたしき行」として、なんら相違するところがないように思われる。しかるに法然は善導の正助二業説を繼承して、讀誦、觀察、禮拜、讚歎、供養の行をもつて助業となし、第四の稱名行にかぎつて正定業としてゐるのである。このように「阿彌陀佛におきてしたしき行」としての正行を正助二業に分判することは、その行がもつ阿彌陀佛自身における親しさの濃度差にもとづくのであろうか。あるいはそれ以外のなにものかに基準をおくことによつて二業を分判したのであろうか。

この問いかけにたいして法然は『無量壽經釋』のなかで、次のようにこたへてゐる。

問曰。何故五種之中獨以稱名念佛爲正定業乎。答曰。順彼佛願故。意云。稱名念佛是彼佛本願行也。故修之者乘彼佛願必得往生。由願不虛故以念佛爲正定之業。本願義至下應辨。但正定者法藏菩薩於二百一十億諸佛誓願海中。選定念佛往生之願。故云定也。選擇之義亦如前。依此等意故以念佛一名爲正定之業也。讀誦等行即非本願選擇之行。故名爲助。念佛亦是正中之正。禮誦等是正中之助。正助雖異同在彌陀。故雖爲正然非無勝劣之義。

このように法然は、五種正行のなかの第四稱名正行が正定業である所以を指摘して「本願選擇之行」とし、また禮誦等を助業となす所以を非本願選擇之行に求め、さらにこれらの兩者の間に勝劣の別あることを認めて、前者をもつて勝とし、後者をもつて劣としてゐるのである。このことは阿彌陀佛自身が本願の聖意によつて選定した往生

行であるか、しからざるかという點に基準を置いて正助二業を分判し、さらにそれにたいして勝劣の相違を判定したことを意味する。このように助業をもつて非本願選擇之行と規定することは、正助二業を分判せしめるものは阿彌陀佛自身における親しさの濃度差、つまり阿彌陀佛みずからの意志によつて選定された行であるか、いなかにある。従つて助業は既に考察したような點で雜行となんら相違しない行ではないかという疑問をいだかしめるのである。しかるに法然は助業を「非本願選擇之行」と規定しながらも他面、正定業の「正中之正」なるのにたいして「正中之助」と規定し、さらに正定業とならんで「阿彌陀佛におきてしたしき行」である所以に關説して、「正助雖異。同在三彌陀」といつていたのである。このことは、正定業は阿彌陀佛の本願の聖意が往生行として稱名の一行を選択し、選定したのにたいして、助業はそのような「本願選擇之業」でないけれども、なんらかの點において阿彌陀佛の本願の聖意にかかわりのある行であることを示している。従つて助業を「非本願選擇之行」とあるという點で雜行と同質視するようなことがあつても、雜行が本願の聖意にたいして違背する傾向をもつのに反して、助業は本願の聖意に適合する傾向をもつ點で、この兩者を判然と區別する必要があるわけである。

しかれば助業において期待されるところの本願の聖意に適合する傾向とは、いつたいいかなる點を指しているのであらうか。この問いかけは、助業が正定業とならんで「阿彌陀佛におきてしたしき行」であるとされる所以を、あきらかにしようとすることもある。このことについて善導は「若修前正助二行。心常親近。憶念不斷。名爲無間也」と言い、法然はこの善導の説を布衍して親縁、近縁、無間、不廻向、純の五義をもつてこたえている。これによると、助業は正定業とならんで佛凡間に親近性をなりたたしめる行であることが知られるであらう。この佛凡間に感じられ親近こそ、法然をして助業を正定業とならべて「阿彌陀佛におきてしたしき行」と規定せしめ、あるいは「正助雖異。同在三彌陀」と指摘せしめているのである。このように助業が「阿彌陀佛におきてしたしき

行」である所以をあきらかにするにあつて、善導も法然ともに正助二業を同格視しながら論を進めているように思われる。しかし正定業と助業とはあくまでも區別さるべきであるから、助業が「阿彌陀佛におきてしたしき行」であるとか、「正助雖_レ異。同在_ニ彌陀_一」といわれる所以を正確に理解するために、助業を嚴密に規定する必要はないであらうか。なぜなれば助業という場合、助業が助業としての任務をはたしおつた場合と、助業が助業としての任務、役割を遂行中の場合との二種にわけることができるからである。この場合、前者のように助業が助業としての任務、役割をはたしおつたのでは、もはや助業でなくなつてしまふから、これを助業と呼ぶことは不適格であると考えられるであらう。しかしその場合の助業は、高次なる正定業の上に止揚され、生かされているのであつて、決して死んでしまつたわけでもなければ、捨てられたわけでもないのであるから、助業としての輝かしい因用を認めておく必要がある。ともかく助業がその任務、役割を果遂しようと、遂行中であらうと、いかなる點を指して「阿彌陀佛におきてしたしき行」であるとか、「正助雖_レ異。同在_ニ彌陀_一」とかいわれるかについて考えてみたいと思ふ。具體的にいうならば前者は、たとえば、讀誦の行をとおして正定業である稱名の一行に徹しうるようになれば、讀誦という助業が正定業である稱名行の上に止揚され、生かされることになるから、讀誦はもはや助業でなくなり、阿彌陀佛とどのようなかわりをもつにいたるのであらうか。また讀誦を行ずるという場合、その助業が任務、役割を遂行中において、阿彌陀佛とどのようなかわりをもつにいたるのであらうか。善導や法然が指摘した佛凡間の親近性は前者においてなりたつてあらう。しからば後者の場合はどうであらうか。後者の場合は前者と同じく阿彌陀佛とかかわりをもつといつても、兩者の間にはおのずから相違をきたすことであらう。なぜなれば、前者の場合はもはや讀誦が助業としての任務、役割をはたしおわつて、高次な正定業である稱名行の上に止揚され、生かされているのであるから、まつたく「本願選擇之行」となりきつているのである。このように考えると後者は、

助業としてその任務、役割を遂行中であるから、正定業の上に止揚されていないが、淨土の三部經を讀誦し、阿彌陀佛の依正二報を觀察し、阿彌陀一佛を禮拜し、讚歎、供養するその一々の行が、なんらかの方法で直接、間接に阿彌陀佛にかかわりをもつのである。このことは任務、役割を遂行中の助業が「非本願之行」と規定されながらも、なをかつ「正助雖異。同在彌陀」とされる所以であり、この點においてこそ雜行と一線を劃しうるのである。このように考えるならば、「阿彌陀佛におきてしたしき行」を正助二業に分判することは、その行がもつ阿彌陀佛自身における親しさの濃度差にもとづいてなされたということができるであらう。ここにいる親しさの濃度差というのは、阿彌陀佛みずからの意志によつて選ばれた行という意味での親しさと、阿彌陀佛みずからの意志によるものではないが、阿彌陀佛の意志にかかわつてくるところの行という意味での親しさの相違をいうのである。

今までの考察によつて知られるように、助業は「非本願選擇之行」と規定される點で雜行と同質視され、他面「阿彌陀佛におきてしたしき行」と規定される點で正定業と同質視される。このことは助業が「非本願選擇之行」という性格と「阿彌陀佛におきてしたしき行」という性格、いふなれば異質的な二つの性格をかねそなえていることを示すとともに、助業が正定業でも、雜行でもない所以を物語つているといえるであらう。

法然はさらに聖選擇において「正助二業中。猶傍於助業」。選擇專正定。正定之業者。卽是稱佛名。稱名必得生。依佛本願二故」といつている。このなかにおいて示されている專傍という分判は勝劣の場合とおなじく、善導のこころみなかつたところである。ここに專傍というのは、勝劣のごとく正助二業そのものに關係することではなく、この二業を行ずる人の實踐的態度を示すものである。このなか專というのは、正定業である稱名の一行にかぎつて、これをもつばら行ぜよということである。そのかぎりにおいて法然が『選擇集』第四章私釋段において示した廢立の義に通ずるわけであるが、今の場合はあくまでも傍にたいする專であるから、多分に相對的であると言

い得よう。これにたいして傍というのは、讀誦等の助業をかたわら行ぜよというのであるから、第二次的であると言ひ得よう。従つてこの專傍の分判は、法然が『無量壽經釋』においてこころみた勝劣という行業自身にたいする分判をふまえてのことである。總じてこれをいうなれば、生死を出すための行業の主人格は專であり、これにたいする隨伴格が傍である。主人は隨伴者を同道しても、しなくても主人であるのにたいして、隨伴者は主人あつての隨伴者であり、主人なくして隨伴者たり得ないという點で、專傍は廢立という實踐態度へ移行する必然性を内に藏している。このことは單に實踐態度の領域だけにかぎつたことではない。正助二業が行業自身として勝劣の相違をもつという觀點にたてば、劣である助業を廢し、勝である正定業を立てることの當然なることが知られるであらう。かく考へるならば、廢されても當然とみなされる助業を始めから設ける必要性がないはずであるのに、なぜ正助二業を併説しなければならぬのであらうか。特にこの問題は行業自體の問題にとどまるものでなく、むしろ誰れが、いかなる素質、能力をもつた人が、その行業を行ずるかという實際問題にかかわつてゐる。すなわち往生行はそれを行ずることによつて始めて往生行になりうるのであるから當然、往生行を行ずる人の素質、能力を問題視しなければならぬわけである。具體的にいうならば、助業を傍に行じなければ正定業を行じ得ない人、助業を行じなくとも正定業を専ら行じうる人というように大別される。正定業のみを行ずることが本來的であり、理想的態度であるにも拘らず、正助二業が併説される所以は往生行を行ずる人の機根に起因するといわなければならない。のちに節をあらためて論ずるように、助業は實踐上からただ助業だけににどまるものでなく、正定業の上に止揚されるのであるから、正助二業を併行したとしても究竟には正定業の一行に移行することを忘れてはならない。従つて助業を傍にするとは、助業が助業としての任務を遂行中であることを示すものである。

法然は『津戸三郎へつかはす御返事』という十月十八日付の書翰のなかで、「正助二業の中には、正業のすゝめ

によりて、ふた心なくただ第四の稱名念佛をすべし」と教示している。このことはひとえに正定業をとりあげて、助業をかえりみない廢立の態度を示したものである。いうところの廢立の義について法然は『選擇集』第四章において、「謂諸行為廢而說。念佛爲立而說」といつている。ここに「爲廢而說」といわれる諸行のなかに、雜行を始め助業をふくめていることは助正の義に「爲助成念佛說此諸行者。此亦有二意」。一以同類善根助成念佛。二以異類善根助成念佛」というのによつて知られるところである。同類の助業とは正定業にたいして助業といわれる禮誦等の行業であり、異類の助業とはしばらく捨、抛された雜行を決定往生の確信の上に助業として復活せしめた行業である。そのことはともかく、かく廢立の義において雜行はおろか助業までも廢するということは、阿彌陀佛の意志にもとづいた正定業である稱名の一行のみを行ずることであるから、劣と規定される助業を廢することであり、また實踐的には助業の助成なくして稱名の一行を行ずることである。従つて助業を傍にしながら稱名を行じなくても、稱名の一行に徹しうるようになった場合もふくまれるわけである。このような廢立の義は、法然が『念佛問答集』⁽¹⁾において指摘した「本願の念佛には、ひとりだちをせさせて助をささぬなり」という念佛のひとりだちとして、往生を行ずる實踐的態度の理想を示したものであり、「本願選擇之行」としての正定業の本來の面目もここにあるわけである。

これを要するに、『選擇集』第二章における法然の正雜二行、正助二業の説を一貫しているものは、阿彌陀佛の本願の聖意にもとづく稱名一行を唯一の往生行として説きあかさんとする方向にあつたと言いうるであらう。それは「助をささぬ」ところの「念佛のひとりだち」を意味し、このひとりだちは廢立義として第四章において始めて明確に指示するにいたつた。このことは第三章においてこころみられたような、阿彌陀佛の本願の聖意を徹底的に追究し、開顯することによつて始めてなりたつわけである。このような「助をささぬ」ところの「念佛のひとりだ

ち」をなりたすためには、雑行にたいして捨、抛をおこない、助業にたいしてもその劣、傍を指摘し、究極的に助業が願生者をして稱名の一行に方向づけるはたらきを持つことを明示しなければならなかつた。しかるにひとたび、稱名行にもとづいて決定往生の信が確立した上において、かつて捨、抛したところの雑行を異類の助業として、稱名行の能助という役割、任務を付與するにいたつている。このことは助正義として第四章においてあかすところであるが、聖道門の行を雑行としてとりあげ、これに往生行としての任務・役割を付與した第二章の精神に、その實を結ばしめることである。ここにおいて第一章において捨、闕された聖道門は、實際的に往生行にかかわるものとして、淨土門の上に生かされ、その分相應の所を得しめられたことを意味する。

ここにおいて留意すべきことは、決定往生の信の確立を頂點とし、これを境としてその前後において行にたいする扱いに大きな變化のあることである。すなわち決定往生の信を確立するまでは、雑行を捨、抛して一途に正行を行ずるという排他的な態度をとる。これは行について決定往生の信を確立せんがためであつて、そのためには雑行を行ずることを障礙として排斥するわけである。しかるにひとたび決定往生の信が確立するからには、排斥した雑行を往生行のために異類の助業としてとりあげ、それに役割、任務を與えて生かすようにできるのである。このように決定往生の信に生かされる行は、ただ雑行にかぎられているわけではない。法然はさらに助業の範圍をひろげて

衣食住の三は念佛の助業也。よくよくたしなむべし。妻を儲くる事、自身助られて念佛申さん爲也。念佛の妨になりぬべからんには、ゆめ／＼持つべからず。從類眷屬も如是。所知所領を儲けん事も、惣じて念佛の助業なれば大切也。妨に成べくばゆめ／＼持つべからず。すべて是をいはゞ、自身安穩にて、念佛往生とげんがためには何事もみな念佛の助業なり。

(2) とうように、生活全體を念佛のための助業とみなしているのである。法然はこの文章の前段において、その内容を總括するかのような教示を、「問奉て云。後生をば彌陀如來の本願をたのみ奉て候へば、往生疑なく候。現世をばいかやうにおもひ存べく候らん」という問いにたいして與えてゐる。すなわちそれによると、「上人答給はく。現世を過べきやうは、念佛の申されん方によりてすぐべし」と指示し、また『常に仰せられける御詞』⁽³⁾として、「縱餘事をいとなんども、念佛を申しくこれをすするおもひをなせ。餘事をしし念佛すとは思べからず」と語つてゐる。このように往生行をして日常的な行爲、營みに關係せしめる基礎は決定往生の信にあり、また逆にこれを基礎とすることによつて、今まで排斥されてゐた雜行や日常的行爲をよみがえらせることができるのである。

- (1) 『念佛問答集』は現存しないが、『黒谷上人語燈錄』卷第十五所収の「諸人傳説の詞」のなかに引用されている。
- (2) 『九卷傳』卷第四下所収。これと同じものが『諸人傳説の詞』のなかに引用されている。『九卷傳』所収のものは『諸人傳説』の詞に比して布衍したあとが看取される。
- (3) 『四十八卷傳』卷第二十一所収。『一言芳談』卷中にも引用されている。

三 助業論と五種正業階梯論

正定業にたいして禮誦等の四種の正行は助業と名づけられ、しかも正定業を助成するという任務、役割をもつものである。この正定業を助成するためには、助業がいかなる點において正定業である稱名正行に直接的に、廻向という方向がえを経ずに結びつくのであろうか。あるいは、法然は觀察を行ずることを極力排斥しているのに拘らず、なぜそれを助業の一として採用する五種正行をもつて、往生行としてとりあげているのであろうか。法然はなぜ觀察することを排斥しなければならなかつたのであろうか。このように觀察を排斥するならば、事實上五種正行とい

う實踐體系をくずすことになるであらう。しかし法然は觀察を排斥しながらも五種正行を往生行として認めているのであるから、觀察をどのようにけとつていたかということが問題視されるであらう。さらに助業は良忠が指摘しているように、念佛に怠りのある時にこれを行うというような消極的な面しか持つていないのであろうか。そうした消極的な面をふくめて、助業にはもつと積極的に正定業にかかわる意圖をもつていないのであろうか。このような點について考えてみたいと思う。

先づ助業を行することがいかにそのまま稱名正行にかかわるのであろうかという問いかけにたいして、善導はいかなる解答をよせてくれるであらうか。かの『散善義』の就行立信のところで

一心專讀誦此觀經彌陀經無量壽經等^一。一心專注思^二想觀^三察憶^四念彼國二報莊嚴^五。若禮卽一心專禮^六彼佛^七。(中略) 若讚歎供養卽一心專讚歎供養。

といつてゐる。これによると阿彌陀佛のことを専門に説く淨土の三部經を讀誦し、阿彌陀佛のまします淨土の依止二報の莊嚴を思想し、觀察し、憶念し、阿彌陀一佛にかぎつてこれを禮拜し、讚歎し、供養するということ以外、これらの助業がいかなる點において、稱名行にたいして直接的に結びつくかということについて、なにも指示するところがないのである。これにたいして法然は『無量壽經釋』のなかでわずかに「正助雖^レ異。同在^三彌陀^二」と指摘するにとどまつてゐる。

先づ法然は讀誦について「讀誦せんには、彌陀經等の三部經を讀誦して、餘の讀誦をまじえざれ」(『要義問答』第三の問答)と規定し、善導の説をそのまま繼承しながら、淨土の三部經以外の經典を讀誦することを禁じてゐるのである。しからは淨土の三部經をいかに讀誦すれば助業となりうるのであろうか。『無量壽經』について法然は

此雙卷無量壽經說念佛往生^二文有^三七種^一。一者本願文。二者願成就文。三者上輩中一向專念文。四者中輩中一

向專念文。五者下輩中一向專念文。六者無上功德文。七者特留此經文也。又此七處文合爲三。一者本願。此攝二。謂初發願願成就也。二者三輩。此攝三。謂上輩中輩下輩也。又就此下輩有二類。三者流通。此攝二。謂無上功德特留此經也。

本願在三彌陀。三輩已下釋迦自說也。其隨三彌陀本願而說也。三輩文中各勸一向專念給。流通文中讚無上功德給。特留此經留給。源隨三順彌陀本願給故也。然者云念佛往生事。本願爲根本也。所詮此經自始至終。可意得說三彌陀本願也。雙卷經大意略如斯矣。

と『逆修說法』（五七日の説法）のなかでいつているように、この經典の根本意趣は阿彌陀佛の本願の聖意に隨順する念佛を、往生行として説くのであると受けとるべきことを指摘している。また『觀無量壽經』について法然は流通有多文段。取要釋之。經云。佛告阿難汝好持是語云々。釋之有二意。一者先依善導。廢定散諸行。但歸念佛一門。二者於經中諸文。畧輔助此義。

一依善導廢定散諸行歸念佛一門者。善導釋佛告阿難等文云。從佛告阿難汝好持是語已下。正明付屬彌陀名號流通於遐代。上來雖說定散兩門之益。望佛本願意在衆生一向專稱彌陀佛名（中略）二以諸文輔助者。此經意說定散善根。雖明諸行往生。論其正意。正有念佛往生。其文雖多略引三五一。以輔其義。一第九觀光明遍照文。二第十二觀無量壽佛化身無數等文。三下品上生智者復教合掌叉手稱南無阿彌陀佛文。四同下品上生化佛稱讚汝稱佛名故諸罪消滅文。五下品中生聽聞彌陀功德往生文。六下品下生十念往生文。七若念佛者當知此人乃至生諸佛家文。

と『觀無量壽經』のなかでいつているように、定散二善の行を廢して「一向專稱彌陀佛名」せしめることがこの經典の根本意趣であると受けとるべきことを指示し、さらに『阿彌陀經』について

阿彌陀經者。初說「極樂世界依正二報」。次說「修一日七日念佛」之往生。後說「六方諸佛於念佛一行」證誠護念之旨。則此經不說餘行而選說念佛一行。

文云。說「不可以少善根福德因緣得生彼國」。說「聞說阿彌陀佛執持名號。若一日乃至七日一心不亂其人臨命終時。阿彌陀佛與諸聖衆現在其前」。是人終時心不顛倒即得往生。爰知餘善少善根也。念佛多善根也。修「彼少善根餘行不可得往生」。修「多善根念佛可得往生」。是故善導和尚釋此文云。極樂無爲涅槃界。隨緣雜善恐難生。故使如來選要法教念彌陀專復專云々。阿彌陀經大意略如斯。

凡念佛往生是彌陀如來本願行也。教主釋尊選要法也。六方諸佛證誠說也。餘行不然。其旨具經文及諸師釋也。佛經功德存略如斯。

というように『逆修說法』（初七日の説法）のなかでいつている。法然は釋尊が選び、六方の諸佛が證誠する「彌陀如來本願行」としての念佛を説くのが、この經典の根本意趣であると受けとるべきことを指摘している。

これを要するに、讀誦が正定業である稱名の助業となりうるのは、讀誦することにあるのではなく、讀誦することとおして淨土の三部經が知らしめるところの根本意趣を素直にうけとることを第一要件し、その當然の歸結として讀誦者を稱名の一行にむかわしめ、徹せしめることを豫想し、期待してのことである。いうなれば讀誦という形式が助業となるのではなく、讀誦される經典の内容が讀誦者に稱名の最勝行である所以を知らしめ、讀誦者をして稱名の一行に方向づけを行う點を指して、讀誦を正定業の助業というのである。従つて讀誦される經典が淨土の三部經にかぎられていればそれでよいというのではない。肝要なことはそれをいかなる意地にもとづき、いかに讀みとるかという點にある。興味本位や研究の目的のために讀むのではなく、その意地は出離生死という一大事にあるわけである。法然は『三部經釋』のなかで「淨土の一門にいらんとおもはん人は、道綽善導の釋をもて所依の三部

經を習うべきなり」といつているが、これは經典をいかに讀みとるべきかといふことに關連してのことである。この法然の指示はただ單に傳習を重視してのことというよりも、それをとおして阿彌陀佛本願の聖意、釋尊出世の本懷、諸佛の證誠をいかに的確に讀みとるかということに重點がおかれてゐるのである。かの隆寛が傳えた法燃の詞の一つに「源空も念佛のほかに、毎日に阿彌陀經を三卷よみ候ひき。一卷は唐、一卷は吳、一卷は訓なり。しかるをこの經に詮ずるところ、ただ念佛申せとこそとかれて候へば、いまは一卷もよみ候はず。一向念佛を申候也」といふのである。この詞は經典の内容、とくに根本意趣を讀みとることが讀誦者に稱名の最勝行たる所以を知らしめ、稱名の一行に徹するよう方向づけることを、法燃自身の體驗をとをして語つたものである。しかも讀誦の行業は讀誦者をしてひとたび稱名の一行に徹せしめるといふみずからの任務、役割をはたすことによつて、みずからが讀誦行業であることを否定し稱名の一行のなかにみずからを肯定するのである。このように讀誦の行業は最終的に稱名の行の上に止揚さるべき性格をもつことを、この法然の詞はよく物語つてゐる。

次に觀察について法燃は「憶念觀察せむには、かの土の二報莊嚴等を觀察して、餘の觀察をまじえざれ」(『要義問答』)と、善導の説を繼承している。法然は『一期物語』⁽²⁾のなかで「以三我分際觀一佛相好」。更非三如說觀。深憑三本願。口唱三名號。唯是一事」と言い、また『つねに仰せられける御詞』⁽³⁾のなかにも

近來の行人觀法をなすことなかれ。佛像を觀ずとも、運慶康慶がつくりたる佛ほどだにも、觀じあらはすべからず。極樂を觀ずとも、櫻梅桃李の花果ほども觀じあらはさんことかたかるべし。ただ彼佛今現在世成佛。當知本誓重願不虛。衆生稱念必得往生の釋を信じて、ふかく本願をたのみて一向に名號をとなふれば三心おのづから具足するなり

と言ひ、觀察すべきでないことを強く教示するばかりでなく、觀察をしりぞけて稱名の一行を勤めているのである。

さらにまた乘願房の傳説の言葉のなかに

乘願上人のいはく。ある人問ていはく、色相觀は觀經の説也。たとひ稱名の行人なりといふとも、これを觀ずべく候か。いかん。上人答ての給はく。源空もはじめはさるいたづら事をしたりき。いまはしからず。但信の稱名也。⁽⁴⁾

とあるよう、法然はみずからの體驗にもとづいて觀察を「さるいたづら事」と斷言し、もつばら稱名の一行に勵んでいることを語っている。従つて先にかかげた法然の詞はすべて法然自身の體驗にうらづけられた教示であることが知られるであらう。この觀察をめぐつて「さるいたづら事」と言い、「非^ニ如^レ說觀」という法然の詞の間には、意志表示の基準を異にしていることを忘れてはならない。前者は稱名に對比して本願の聖意にもとづかない行としての觀察をいたつたのであらうし、後者は實踐者の素質、能力という點から經典の所説どおりの觀察ができないことをいつたものであらう。従つて法然ほどの人にしてなぜ觀察をさけねばならないのかということとは、兩方にかかゝるわけである。法然にとつては前者が本來的であり、後者は第二義的であつたであらうと思う。法然はさらに、さきに示した觀察にたいする教示、體驗をふまえながら次のようなことをいつている。すなわち『要義問答』⁽⁵⁾のなかで「問。念佛と申候は、佛の色相を念じ候か」というのにたいして、「佛の色相光明を念ずるは觀佛三昧なり。報身を念じ、同體の佛性を觀ずるは、智あさく、心すくなき、われらは境界にあらず」と言い、さらに續いて心の散亂する者は觀察に代つて稱名を行ぜよという『往生禮讚』の文、および第十八願文を釋する『觀念法門』の文を掲げ、「とくく安樂淨土に、往生させおはしまして、彌陀觀音を師として、法華の眞如實相等の妙理、般若の第一義空、眞言の卽心成佛、一切の聖教、心のままにさとらせおはしますべし」と結んでいる。このことばから類推するならば、往生ののち淨土において觀察すべしと受けとることができるであらう。しかしこのように理解したならば、

もはや觀察は往生行の助業としての資格を失うことになるであらう。

ともかく觀察をしりぞけるといふことは、ただ法然にかぎつてのことであらうか。觀察をふくめた五種正行を往生淨土行として創設した善導ですら、「問曰。何故不レ令レ作レ觀。直遣三專稱三名字三者有三何意二也。答曰。乃由衆生障重境細心麤識颺神飛難二成就一也」と『往生禮讚』前序にいつている程である。これによると觀察がしりぞけられるのは、觀察に堪えないという行者自身の機に起因することが知られる。もしこのような考えに基づくのであれば、觀察をしりぞけるといふことは、五種正行をもつて稱名爲正としないことを意味するであらう。なぜなれば觀察爲正であればこそ、觀察に堪えないものについて稱名が説かれるわけであり、稱名は單なる觀察の代行にしかすぎないことになるからである。このような觀察爲正の立場にたてば、觀察はもはや觀察に堪えうる人という特定の機根にたいして設けられたことになるであらう。従つて觀察に堪え得ない下機のものにとつて觀察は、ただ觀察という名目だけにおわつてしまつて、五種正行において意圖される助業のはたらきを觀察に期待し得なくなるであらう。もしこのように觀察が、それに堪えうる特定の機根に對するものであるならば、特に稱名を必要としないことにもなるであらう。このように觀察を中心として五種正行を考えるならば、下機をふくめたすべての人が、行じうるという五種正行設定の意義がなくなると考えざるを得ないのである。

法然が善導の五種正行の説を繼承し、正助二業を分判しながらも、そのなかの觀察という助業を事實上否定したといふことは、五種正行という往生淨土の實踐體系をくずし、こわすことを意味しないであらうか。もしそうでないといふのであれば法然は、稱名という正定業のために助業となり、しかもすべての人が機根の上下にかかわらず行じうるという觀點から、觀察をいかに解し、説き示したであらうか。法然は『三心料簡』⁽⁶⁾のなかで「五種正行中觀察門事。非二三定善一。散心念佛行者。極樂有様相像欣慕心也」といつている。この文はあきらかに散心の行者が

おこなう觀察を規定している。すなわちここにある觀察は、普通一般におこなわれる常規の定善行としてのそれではなく、あくまでも心の散亂動搖する行者が、淨土の三部經に説示され、あるいは繪畫、彫刻に表現されている淨土の有様、所謂勝相をとおして、阿彌陀佛の淨土の有様を相(相の字は想に通ず)像することによつて、欣慕の心情をかめることをいうのである。法然は念佛行者の行う觀察、勿論稱名の助業ということをふくめての觀察を「極樂有様相像欣慕心」と規定したのである。しかしこのような法然の觀察についての説は獨斷でなからうか。善導は『散善義』において觀察正行を規定して「一心專注思_三想_三觀察_三念_三憶_三念_三彼國_二報莊嚴_一」といつてゐる。善導はこのように觀察の前後に思想と憶念とをおいてゐる。これはおそらく善導のいう觀察の始終を示したものであらうが、このなか思想というのは、思は對象にむかつて心・心所を發動せしめる心の作用を言い、想とは對象のすがた(像を心の上にとり込んで取像する心所の精神作用のことであるから、極樂の勝相にむかつて心をはたらかせて、それをとらえて思ひはからひ、心の上に取像することをいうので、まさしく「極樂有様相像」することである。そうした極樂の勝相にたいする當然の結果として、極樂を欣慕するという心情がかりたてられることになるわけである。いうなれば「極樂有様相像」するということは思想し、觀察し、憶念するという善導が規定した觀察の枠を逸脱しないのである。しかしこのような觀察にたいする法然の規定は、今日現存する遺文のなかに數多く見出すことのできるものでなく、稀れな遺文に屬するものである。このように他に類例をみない法然のことばであるという點から、これを法然の考えてないとか否定することは輕率に屬するであらう。たとえ他に類例を求めることができなくとも、それはその法然の遺文を編纂する時點における問題として、ともかく觀察を稱名行の助業として採用しているという立場にたつ時、そのことゝ矛盾しなければ法然のことばとして採用して然るべきであらう。善導の觀察にたいする規定には、思想、觀察、憶念というようにふくみが多いわけであるから、法然がそのなかの思想だけをとりあげたとして

も、決して善導の説に違反するわけではない。このように觀察をもつて「極樂有様相像」するという法然の見解に従うならば、觀察はいかなる點で稱名正行の助業となり得るのであろうか。極樂の勝相に心をはたらかせて、それをとらえて思いはからうと同時に、それを取像するという心、心所のはたらきは、極樂の勝相にたいして欣慕という宗教情操をかりたて、その心情のおもむくところ淨土に往生を願うという所求および、その淨土の主である阿彌陀佛に歸依し、歸命するという所歸とを確固不動ならしめるに役立つことであらう。かく所求、所歸ということが確立すれば、その勢いのおもむくところその淨土にたいして願生という切なる思いをかりたて、去行としての稱名一行に歸することになるであらう。このように法然の指摘したように觀察を「極樂有様相像欣慕」と規定するならば、觀察は稱名一行の助業となり、しかも五種正行という實踐體系をくずさずに正行の一として、すべての人が行じ得るであらう。これに續く禮拜、讚歎、供養の行がいかなる點で、稱名一行の助業となりうるかということについて、法然は遺憾ながら讀誦や觀察の場合のような手がかりを、なにも遺していないのである。そうした點で、禮拜等の行がいかなる點で正定業である稱名の助業となり得るかについては、讀誦や觀察の場合に準じて理解するより外に方法はなわけである。従つて禮拜、讚歎、供養という行を行ずること自體に目的があるのではなく、それらの行を行することが究極的に稱名の一行にむかわしめ、徹せしめるのでなければならぬ。

これを要するに助業は、正定業である稱名の一行に徹せきれない願生者をして、稱名の一行に徹せしめるために設けられたものであり、助業はその任務、役割をはたしおわつてのちなお、正定業にたいし助業としてとどまらず、果遂の上は正定業のなかにみづからを否定し、正定業というより高い立場の上にみづからを生かすのである。そういう意味において助業は究極的には正定業の上に止揚さるべきものであるのに反し、正定業は助業に比してより高い立場にあるものとして、助業をみづからの上に止揚するものであるということができらるであらう。このことは往

生淨土の實踐體系からいふなれば、助業はあくまでも第二義的なものであり、決して本來的なものでなことを示している。法然は本來的な正定業と第二義的な助業との關係を、『十二箇條問答』⁸のなかで、「人のみちをゆくに、主人一人につきて多くの眷屬の行くがごとし。往生業の中に念佛は主人也。餘の善は眷屬也。しかれば餘善きらふまではあるべからず」といつている。この詞は念佛と餘善の關係をのべたものであるが、正助二業の關係を考える上に示唆を與えている。すなわち正定業は主人公であり、助業は眷屬者とみなされるが、このなか、主人公は眷屬者をしたがえなければ主人公であり得ないということがないように、「本願選擇之行」である正定業は「非本願選擇之行」をまつまでもなく、唯一の往生行であるわけである。また主人公は眷屬者を隨伴せしめることをこばむものでないのである。たとい眷屬者の數が多くても、眷屬者はあくまでも一人の主人公の意趣に従い、主人公のためにすべてを捧げてみづからを顧みないのである。そのように助業は正定業のために助成することはあつても、正定業ではない。しかし正定業を助成するという任務、役割をはたしおわるることによつて、助業はそれみづからであることを正定業のなかに否定することによつて、みづからの生命をいかすのである。ここに助業に課せられた任務、役割をとおして、それが設けられた意義を知ることができるのである。

正助二業を實際に行ずる場合、その行じ方に三つある。すなわち、第一には先づ助業を行じたならば、その當然の結果として正定業を行ずるようになる。第二には先ず正助二業を併行すれば、最終的に正定業に徹しうようになる。第三には最初から正定業の一行を行じながら、ときとして助業を行じて正定業に徹するようになる。これら三者のなかいずれの行じ方が本來的であるのであろうか。この問いかけにたいして法然はなんらふれるところがない。しかしこの問題はそれを行ずる人によつて相違するのであるから、一概に規定し得ないわけである。従つて法

然がこれについて教示するところのないのは、正助二業を行ずる縁が無量であることを、語らずして語つてゐると思われる。しかるに良忠は『選擇傳弘決疑鈔』のなかで、「念佛者。心念口稱。常能勇猛。唯修念佛。不_二必兼_レ助。若有_二行人_一。其性懶惰。數念念佛_一。則於其時_一。修助勵正」と言い、また『決答疑問鈔』においても「若行念佛。有_二懈惰心之時_一。以_二餘四行_一。可_レ助念佛行」と異口同調に、念佛におこたりのある時にかぎつて助業を行ぜよと指摘している。この良忠の指摘は、出離生死の要路を正定業である稱名の一行の上に決斷しながらも、なおそれに徹しきれない人を豫想してのことである。しかし良忠は「助正之義。隨機不定。或有_二正業難_一成辯者。更修助業。大事方成」というように、正定業に先だつて助業を行ずることを認めているのである。ともかくいづれにしても、正定業である稱名の一行に徹しうるようにさへなれば、助業はその任務、役割をはたすわけであり、またそうした意圖をもつのが五種正行である。もしかりに良忠が指摘したように助業は、念佛におこたりのある時にこれを行ずるならば、稱名の一行に徹する上に役立つというのであれば、出離生死の要路を稱名の一行に決斷していない人はいつたいどうなるであろうか。五種正行はそのような人にたいして無縁であるのであろうか。阿彌陀佛の本願の聖意からいうならば、出離生死の要を稱名の一行に決斷していない人をもふくめて、稱名の一行に向わしめるような實踐體系を五種正行に求めるべきでなからうか。このことは、助業はただ念佛者だけのものでなく、それ以前の人のものでもあることに着眼すべきでなからうかという問いかけである。さらにまた五種正行は稱名正行を主軸として、前三後一に助業を配列しているが、その讀誦、觀察、禮拜、さらに讚歎、供養という順序によつて配列することが、稱名の一行に方向つけることにたいしてどのような役割をもち、どのように効果的であるのであろうか。すなわち、助業がそのような次第順序によつて配列されているということは、四種、ないしは五種の助業に階梯のあることを示したものでなからうか、という問いかけである。これら二つの問いかけにたい

して、兩者の接點を求めながら考えてみたいと思う。

五種正行のなか、助業の第一になぜ讀誦を配列しなければならなかつたのであろうか。觀察よりも、禮拜よりも、讀誦をまず第一に配列することが、實踐體系として最もこのましいからであらう。さきに指摘したように讀誦は淨土の三部經にかぎつてこれを讀誦するのであるが、その目的とするところは經典が知らしめようとする内容を素直にうけとることにあつて、單に經典を讀誦するという形式にあるのではない。淨土の三部經には淨土宗の信仰の三大支柱である所求、所歸、去行の三者について詳述されている。すなわち經典の知らしめるところの所求とは淨土に往生（淨土建立の意趣と淨土の勝相、當爲としての往生と往生相）することであり、所歸とは阿彌陀佛（人格身としての本願の聖意）であり、「去行」とは稱名行（正定業―選擇本願念佛）である。このように信仰にとつて不可缺な信仰の目的と對象、および目的達成の方法を、まず第一に知らしめる意味において讀誦を五種正行の第一に配列したのでなからうか。このように信仰の三大支柱を知らしめたのであるから、次はその一一を――往生する淨土の勝相と信仰の對象である阿彌陀佛、さらに往生淨土の實踐としての稱名を、第二觀察、第三禮拜、第四稱名という順序において配列したことが知られる。さらに第五の讚歎と供養はそうした信仰のよりあがりにおいておこなわれる行爲であるから、これを最後に配列されたわけである。かくして五種正行は信仰の三大支柱を中心として構成されていることが知られるとともに、讀誦、觀察、禮拜の三正行はいわば願往生の心をたかめ、つのらせる任務、役割をもつものであり、稱名正行は前三行を前提とすることによって形成された願往生の目的を達成せしめることを任務とし、役割とするものであり、讚歎、供養の正行は稱名正行を中心として讀誦、觀察、禮拜をふくめた四種正行を行ずることによつて、おのずからよりあがつた信仰の歡喜、感謝、あるいは歸命、欣慕の心情が、信仰の對象にたいして示すあらわれである、ということができらるであらう。このように五種正行の配列順序を考えるならば、それは信仰の階梯にも

とづいていると言い得るわけである。しかし實際的には五種正行を行ずる人の素質、能力は千差萬別であるから、それを行ずるにあたつてかならずしも、配列の次第順序を経るとはかぎらないわけである。従つて一概に五種正行をもつて信仰の階梯に準じたものであると言いきれない面のあることを忘れてはならない。

讀誦を第一におくような配列順序をもつて構成されている五種正行は、かならず、それを行ずる人を豫想しているであろうから、次にそれを行ずる人のいかなる能力に對應せしめていくかを問わなければならない。そこには傳統的に人間精神の三様相、あるいは三能力と考えられている知、情、意を豫想することができ、第一の讀誦は淨土の三部經が説き示し、知らしめんとする所求、所歸、去行の三者を、行者が素直にうけとることであるから、人間にそなわる知にもとづいて行われるわけである。素直にうけとるのであるから、こざかしい分別をはたらかす必要はなく、むしろさげなければならぬのである。このように信仰の世界のなんたるかが經典をとおして理解するということは、ただ單なる解のために行われるのではなく、行への動機づけを豫想してのことである。第二の觀察、第三の禮拜、第四の稱名は、そうした解の展開としての行と言わなければならない。まず觀察は救済の場であり、佛凡對面の場でもある淨土の勝相を取像することによつて、欣慕の情をたかめるといふことであり、それは人間にそなわる情にもとづいて行われるわけである。淨土の勝相にたいする欣慕の情は一面、淨土が此岸の世界でなく彼岸の世界であるという此彼岸の隔絶の情と、現實の世界である此岸にたいして厭離の情を伴う。かかる隔絶、厭離の情はさらに淨土への欣慕の情をたかめる。また他面、淨土を欣慕する情は淨土の主である阿彌陀佛にたいして親縁、近縁という佛凡の關係をなりたしめようとする心情を誘發する傾向がみられる。次に阿彌陀一佛にたいして行われる禮拜、その尊容を仰ぎ、かつ尊容の前に膝まずき低頭、接足作禮するそこには、觀察の行において豫想されるような情と異つたものが豫想される。すなわち、阿彌陀佛のすべてにおいて圓滿であり、最勝であるのに比

して、わが身の無常、苦、不淨なることに氣づかしめられる。さらに禮拜にはそうした人間の身體的なあり方から自己の内にむかつて、「外現^ニ賢善精進之相^一。内懷^ニ虛假^一」といった自己の不實なること、「自身現^ニ罪惡生死凡夫^一。曠劫已來常沒常流轉。無有出離之緣」というような、ぬぐいようのない自己の罪惡性というように、佛の前に立つた自己をこよなく深く内省せしめ、慚愧懺悔の情を誘發する傾向がみられる。自己の内に根強く形成された自我、我執を氣づかしめるのも禮拜である。また他面、禮拜の行は行者をして一層たかく阿彌陀佛を仰がしめるとともに、憑依の情をつのらせる。

このように佛凡の關係をとおしてなりたつ心情において、觀察は佛に近づこうとする心情が強い點で求心的であり、禮拜は佛に遠ざかる心情が強い點で遠心的であるということができらるであらう。いづれにしても淨土の依正二報を欣慕し、阿彌陀佛を禮拜することは、實際的にいつてそれぞれ單一の行ではなく、かならず心念口稱⁽⁹⁾を伴っている點で複行である。觀察と禮拜の兩者は心念口稱によつて貫ぬかれていることを忘れてはならない。このことは觀察、禮拜の二行が單獨行としてなりたないことを意味するとともに、求心と遠心とを内容とする感情は稱名を行ずることを決斷せしめるものであると言えるであらう。そうした點で讀誦、觀察、禮拜は稱名へ方向づけるものとして、助業としての性格を少しも改めていないのである。特に觀察、禮拜の兩者は心念口稱につらぬかれてこそ觀察、禮拜の行たり得るのである。そういうた意味において、さきに指摘した觀察、禮拜をとおして懷かれた感情は、心念口稱の上になりたつといつても過言でないのである。次に稱名は救い主を阿彌陀一佛に見出し、その本願のはたらきによつて願往生の目的を達成しようとする意志による決斷を待つて行われる。この決斷は先に指摘したような觀察、禮拜の二行をとおして、みずからの内にもりあがつた阿彌陀佛にたいする求心的、遠心的な感情の上になされる。稱名はただ阿彌陀佛の佛號をとなえるのではなく、阿彌陀佛にたいする絕對憑依である歸命の意味を

もつ南無に佛號を連續せしめた六字の名號をとなえることである。このような稱名であればこそ、阿彌陀佛に全身全靈をささげて歸命し、救われたいと願う凡夫の意志とすべてのものを漏れなく救いとうとする阿彌陀佛の意志とがあい呼應し、佛凡を結ばしめる直線道であり得るのである。「心常親近」して佛凡の間斷がなく、無間であると言われる所以はここに存するわけである。さきに觀察や禮拜の行の上に見出した欣慕、親近、懺悔、憑依の情は、佛凡間の無間のアスペクトとして稱名行の上になりたつと言い得るであらう。最後に讃歎と供養の行は阿彌陀佛のすべてを讃歎し、阿彌陀佛に供養することであるが、阿彌陀佛にたいする欣慕、親近、懺悔、憑依の心情のあらわれであるから、稱名によつてつらぬかれているわけである。この讃歎と供養の行は究極的には稱名行の上に止揚されるのであるから、稱名することがこの上ない讃歎であり、供養でありうるわけである。

このように五種正行の配列順序は人間にそなわる知情意という能力に對應せしめて設定されていることを見極めることができたのである。このことは五種正行を往生行として設定した善導やそれを繼承する法然によつて指摘された正助二業の分判をくずすことなく、五種正行がいかなる人にたいしても往生行であり得ることを示すものである。従つて助業が念佛に怠りある者のために設けられたというような狭い枠をはずして、いなそれをもふくめて、五種正行が萬人のための往生行でありうるということは、すべてのものを漏れなく救いとうとする阿彌陀佛の聖意にかなうわけでもある。

なお五種正行については正行を行ずることにおいて佛凡間のかかわりを行者がいかに實感するか、稱名をめぐる念聲の問題、さらには正定業である選擇本願念佛等について言及しなければならぬのであるが、紙數の關係で別の機會にゆずりたいと思う。

- (1) 隆寛傳説の詞『諸人傳説の詞』所収（『黒谷上人語燈錄卷第十五所収』）。また『明義進行集』卷第二の隆寛の項にも同趣の詞が載せられている。
- (2) 醍醐本『法然上人傳記』所収『一期物語』、および信空傳説の詞として『諸人傳説の詞』のなかに収められている。
- (3) 『四十八卷傳』卷第二十一所収、また『西方指南抄』卷中本所収の『十七條御法語』に出ず。
- (4) 『諸人傳説の詞』、『決答授手印疑問鈔』に出ず。
- (5) 『要義問答』（『黒谷上人語燈錄』卷第十三所収）。なお『西方指南抄』卷下末所収本は、『語燈錄』本の「境にあらず」までを問としている。
- (6) 醍醐本『法然上人傳記』所収。法然が使用した「欣慕」という表現は、おそらく善導の『散善義』の深心釋中の「又決定深信。釋迦佛説此觀經三福九品定散二善」。證「讚彼佛依正二報。使三人欣慕」という文によつたのであらうと思われる。
- (7) 讚歎が稱名の一行に徹することについて良忠は、辨長のことばを引用して「先師云。口稱南無阿彌陀佛。不可有過此之讚嘆」（『往生論註記』卷第四 稱彼如來名釋）と言ひ、また聖因は『決疑鈔直牒』卷第四に於いて「讚嘆門至極在三稱名。仍以説南無阿彌陀佛。爲讚嘆門」と指摘している。
- (8) 『黒谷上人語燈錄』卷第十四所収。
- (9) 念聲は一にたつての心念口稱である。

昭和四十年三月稿・同四十六年一月改稿。

